

- HOOVER, R. L. Os Evangelhos: o que Jesus fez e ensinou. 2.ed. Campinas: EETAD, 1988. 167 p.
- JAMIESON, R. et. al. Comentario exegetico y explicativo de la Biblia. Buenos Aires: CBP, 1972.
- KISTEMAKER, Simon J. As parábolas de Jesus. Trad. Eunice Pereira Souza. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992. 308 p.
- KONINGS, Johan. Jesus nos Evangelhos Sinópticos. Petrópolis: Vozes, 1977. 149 p.
- LOCKYER, Herbert. Todas as parábolas da Bíblia. São Paulo: Vida, 1999. 432 p.
- MARTÍNEZ, José M. Hermeneutica Bíblica. Terrassa (Barcelona): CLIE, 1984. 586 p.
- MESQUITA, Antônio Neves de. Estudo nos livros de Reis. Rio de Janeiro: JUERP, 1979. 196 p.
- NASCENTES, A. Dicionário etimológico da língua portuguesa. Rio de Janeiro: s/ed, 1955. p. 374.
- NEAL, Charles L. Parabolas del Evangelio. Argentina: CBP, 1972. 144 p.
- SPROUL, R. C. (edit. geral). Bíblia de Estudo de Genebra. São Paulo: Cultura Cristã, 1999. 1728 p.
- STADELMANN, H. Schriftgemäß predigen: Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt. 2.ed. Wuppertal. Zurich: Brockhaus, 1991. 228 p.
- SWINDOLL, Charles R. Davi: um homem segundo o coração de Deus. Trad. Neyd Siqueira. 4.ed. São Paulo: Mundo Cristão, 1999. 367 p.
- THAYER, Joseph Henry. Greek-English Lexicon of the New Testament. Grand Rapids, Michigan: Zondervan: 1974. 726 p.
- ZUCK, Roy B. A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade da Bíblia. Trad. César Bueno Vieira. São Paulo: Vida Nova, 1994. 356 p.

CONFLITOS SOCIAIS E ESPERANÇA MESSIÂNICA NA PALESTINA JUDAICA DO SÉCULO I D.C.

Werner Wiese

INTRODUÇÃO

A pesquisa do mundo contemporâneo e conterrâneo do Novo Testamento (NT), especialmente apoiada na *leitura sociológica* com destaque da *antropologia cultural*, desenvolveu muito nas últimas décadas, principalmente para esclarecer o contexto social dentro do qual Jesus viveu e atuou e dentro do qual o cristianismo surgiu. A produção literária neste campo é ampla. Ela mostra que o contexto social do *mundo neotestamentário*¹ é mais complexo do que se imaginou por muito tempo e provavelmente mais complexo do que se possa imaginar hoje. Por conseguinte, a realidade social é mais ampla do que uma leitura dos *textos canônicos* à primeira vista consiga detectar e uma leitura teológica possa apreender de primeiro lance. Neste aspecto a leitura sociológica, com seu enfoque na antropologia cultural, pode contribuir significativamente para compreender aspectos importantes do mundo neotestamentário.

Com *contexto social* quer-se dizer e enfocar acima de tudo o *enredo* entre a *realidade sócio-econômica* e *profissão de fé* ou *esperança de fé*. A Palestina judaica do século I d.C. era estratificada e marcada por profundos desequilíbrios sociais ameaçadores à convivência humana “pacífica”. Os desequilíbrios sociais às vezes se traduziram em conflitos violentos. Esta realidade, não por último, era produzida, legitimada e perpetuada pelos órgãos do poder público, representado pela força imperial romana em colaboração com os *beneficiados desta força* - a aristocracia sacerdotal, centrada no complexo sistema do templo em Jerusalém.² Esse fato causava resistência e revol-

¹ *Mundo neotestamentário* quer significar a realidade social do século I d.C. principalmente da Palestina judaica em termos amplos.

² Como leitura complementar indicamos Martin VOLKMANN. *Jesus e o Templo. Uma leitura sociológica de Marcos 11.15-19.*

ta por parte da maioria sofredora desta realidade. Daí os conflitos sociais violentos daquela época³ se tornam mais plausíveis. Aliás, dentro destas circunstâncias, conflitos sociais e esperança messiânica eram inseparáveis, na maioria das vezes.

Na presente abordagem retratamos de forma breve alguns dos aspectos relevantes e fundamentais da realidade social (e religiosa) da Palestina judaica do século I d.C. Com isso queremos despertar o interesse pela realidade social daquela época e ajudar a detectar reflexos da mesma no ministério de Jesus de Nazaré e seus seguidores. Isso, naturalmente, só poderá ocorrer de forma muito rudimentar. Ainda assim, essa abordagem quer contribuir para um diálogo entre a leitura da realidade social⁴ e da mensagem do evangelho de Deus em Jesus Cristo.

Nossa abordagem se concentra em *dois blocos principais*.⁵ O primeiro está voltado para a realidade dos *conflitos sociais*. O segundo contempla mais a *esperança messiânica*. A conclusão do trabalho é uma espécie de *avaliação do resultado da análise*. Devido à complexidade do assunto e devido à limitação do espaço reservado para essa abordagem, tomamos como *referencial teórico* o livro *BANDIDOS, PROFETAS E MESSIAS. Movimentos populares no tempo de Jesus*, da autoria de Richard A. Horsley - John S. Hanson. A opção exatamente por estes autores⁶ ou este livro se deve essencialmente a três fatores: a) O *caráter representativo* deste livro para o assunto em debate. b) A *abrangência dos assuntos abordados*. c) O *referencial que* este livro é *para outros autores* de renome na área⁷. Por motivos de espaço, não é possível discutir esse livro de maneira mais abrangente com outras obras literárias.

³ Em parte, os conflitos violentos entre palestinos e judeus que assistimos quase que semanalmente se deve a razões semelhantes.

⁴ “Realidade social” hoje é um universo cada vez mais complexo e complicado. Basta lembrar como a sociedade e cada indivíduo que a compõe se organiza ou tem de organizar por causa das “exigências sociais” ou “imposições” que podem levar o ser humano enquanto pessoa à beira da crise ou mesmo perda da identidade própria. Cf. Gottfried BRAKEMEIER. *O Ser Humano Em Busca De Identidade. Contribuições para uma antropologia teológica*, p. 9ss; Oswald BAYER. *Viver Pela Fé. Justificação e Santificação*, p. 9ss, especialmente p. 11-14.

⁵ Isso é apenas um recurso didático para fins de clareza e inteligibilidade do assunto, pois na verdade as duas partes estão inseparavelmente ligadas.

⁶ Ao nos referirmos a eles, ao longo do trabalho, usamos as expressões os *autores*, nossos *autores*, *Horsley - Hanson*, *Horsley* ou *Horsley*. *Bandidos ...*

⁷ Por exemplo, na sua obra monumental, John Dominic Crossan. *O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*, se apropria de elementos fundamentais do ideário deste livro: Crossan se reporta especialmente a Horsley.

A discussão ocorre, sim, porém de forma limitada e principalmente nas notas bibliográficas⁸. Além disso, buscamos sempre de novo o diálogo com Horsley - Hanson, também de forma crítica.

I - CONFLITOS SOCIAIS NA PALESTINA DO SÉCULO I D.C.

1.1 Notas Preliminares

Como já foi mencionado na introdução, a Palestina judaica do séc. I d.C. estava profundamente dividida por desequilíbrios sociais que punham a convivência humana em risco e de fato se traduziram em conflitos muito violentos. Eram conflitos que normalmente ocorriam entre os *oprimidos, explorados e excluídos* e os *opressores e exploradores*. Como na maioria dos países do *terceiro mundo* hoje, na Palestina judaica do séc. I d.C. havia uma minoria favorecida e beneficiada pelo poder político-público em detrimento da grande maioria, a classe desfavorecida. Diga-se que, pela estimativa dos nossos autores, em torno de 90% da população era composta de camponeses⁹. Essa era a massa *desfavorecida e explorada* pelo *sistema*, principalmente pelo pesado *sistema tributário* vigente na época e que acarretava um endividamento vicioso com o qual dificilmente alguém conseguia romper.

Dentro dessa situação surgiram grupos e movimentos de resistência e revolta. Horsley - Hanson classificam e dividem esses grupos e movimentos em *banditismo social*¹⁰, *pretendentes reais e movimentos messiânicos populares*¹¹, *profetas e movimentos proféticos*¹² e *quarta filosofia, sicários e zelotas*¹³. Esses grupos e movimentos, às vezes orientados por líderes fortes, levaram a grandes conflitos e confrontos. O maior deles, sem dúvida, foi a revolta contra Roma, em 66-70 d.C.¹⁴, que resultou na destruição de Jerusa-

⁸ Algumas das referências bibliográficas têm a finalidade de complementaridade do assunto em análise; outras, todavia, têm a finalidade de estimular o diálogo literário. Isto, porém, é indicado *em loco* onde nos parecer necessário e frutífero.

⁹ Cf. Richard A. HORSLEY – John S. HANSON. *Bandidos, Profetas e Messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*, p. 8.

¹⁰ Cf. HORSLEY. *Bandidos, ...*, p. 57ss.

¹¹ Id., p. 89ss.

¹² Id., p. 125ss.

¹³ Id., p. 166ss.

¹⁴ Na verdade, houve *três revoltas judaicas* contra Roma num período de 65 anos. Duas delas - 66-70 e 132-135 - na Palestina e uma “no Egito e regiões adjacentes, em 113-115 E.C.”; cf. John D. CROSSAN. *O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*

lém e do templo, implicando na morte violenta e cruel de milhares de pessoas e nova subjugação sob o poder de Roma¹⁵.

1.2 Aspectos de fundo dos conflitos sociais

Evidentemente, a realidade social deplorável da Palestina judaica do séc. I d.C. era reflexo do abuso do poder e da influência política. Essa realidade não surgiu da noite para o dia, mas teve uma longa história¹⁶. Partindo de Horsley - Hanson, queremos fazer um *esboço histórico* breve desta realidade. Isso, na verdade, nos remete ao longínquo passado do *povo judeu* e mesmo ao *Israel antigo*, nos primórdios da monarquia. Embora a monarquia surgisse quase que como uma necessidade de defesa contra a “ameaça da independência de Israel”, ela não se instalou sem resistência do próprio povo¹⁷. Antes da monarquia estava o *Israel livre* ou o *Israel tribal*, sem um “culto estabelecido num templo”¹⁸. De qualquer forma a monarquia não só degenerou como também não pôde garantir a unidade do povo nem a integridade e independência de Israel e de Judá diante de outros povos, principalmente das potências (impérios) mundiais¹⁹.

Com a ascensão dos persas ao poder ascendeu a esperança dos exilados de Judá que puderam retornar à terra prometida e dada por Deus. Para os “judeus” isso representou a reconstrução dos muros de Jerusalém e a reconstrução do templo. Especialmente para os camponeses isso significou intenso trabalho e “o restabelecimento da antiga estrutura social hierárquica”, com seus vícios e suas lastimáveis conseqüências. Ne 5.1-5 já é reflexo dos gritos emergentes desta nova realidade. O *clero* adquiriu *podere político, econômico*

neo, p. 458. Aliás, Horsley-Hanson não mencionam a revolta judaica fora da Palestina. Para nós, no entanto, essa revolta fora da Palestina é uma indicação da consciência própria do povo judeu enquanto povo ou grupo étnico-religioso, independente se seu paradeiro fosse na Palestina ou fora dela - na diáspora.

¹⁵Detalhes a esse respeito cf. em HORSLEY. *Bandidos...*, nas páginas que descrevem esses movimentos.

¹⁶Aliás, não só o estado deplorável da Palestina tem uma longa história, mas também a resistência popular contra esta realidade tem uma longa história; para isso, no entanto, cf. mais adiante o *item 1.3*.

¹⁷Cf. HORSLEY. *Bandidos...*, p. 25-26. Nestas páginas os autores chamam a atenção à resistência dos camponeses “à nova forma monárquica”, aos protestos dos profetas contra a monarquia, às revoltas contra Davi e à posterior divisão do reino, embora a “dinastia davídica” sobrevivesse por mais de 400 anos. Cf. também G. BRAKEMEIER. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*, p. 24-29, especialmente interessante é a abordagem de Brakemeier sobre as diversas “concepções teocráticas” em Israel.

¹⁸Cf. HORSLEY, op. Cit., p. 24; cf. também p. 21-23.

¹⁹Basta lembrar os *cativos assírio e babilônico*.

e religioso, o que fez com que “as esperanças messiânicas de restauração do reino davídico passaram para o segundo plano”. O poder religioso que iniciou sob os persas se estendeu pelo período helenístico até ao império romano. Isso significou, na prática, o aumento de impostos e tributos sob legitimação religiosa devido à força e função central do templo com seu enorme “aparato cultural”²⁰.

Ao período persa seguiu o *domínio helenístico*. Em termos de “exploração econômica e de uma política geral de imperialismo cultural que ameaçou o modo de vida tradicional dos judeus” esse foi um dos períodos mais problemáticos para os camponeses, mas não para “a elite sacerdotal dominante, que (...) começou a comprometer-se cultural, religiosa e politicamente”.²¹ Dessa maneira criou-se uma distância cada vez maior “entre a elite sacerdotal e os camponeses”. Distância esta que eclodiu numa “revolta popular” determinante “para os seguintes 300 anos da história social e religiosa judaica”.²²

Daquele período se pode falar de um *programa de reforma helenística* liderado por “Jasão e a aristocracia helenizante”. Houve resistência ao *programa de reforma*, mas os protagonistas da reforma adotaram medidas repressivas “eficientes”, medidas estas que iam desde a supressão de “privilégios reais concedidos aos judeus” até a introdução de “costumes contrários à Lei”, de modo que a “imensa maioria” dos judeus ficou “sem quaisquer direitos civis”.²³ Tratou-se de um período de uma séria crise que atingiu seu auge

²⁰Cf. HORSLEY, op. cit., p. 27. O templo se torna “banco de depósitos e centro de culto”. Aqui convém lembrar as palavras de Jesus proferidas contra o templo ou contra a estrutura templária rigidamente institucionalizada e controlada (cf. Mt 21.12-13; Mc 11.15-18; Lc 19.45-48 e outros textos mais). Além disto, o que também chama a atenção é a reação da liderança religiosa: por um lado ela trama tirar a vida de Jesus e o registro do medo que ela tinha do povo (cf. Mc 11.27-33; Lc 20.1ss). Disso deduzimos que o ministério de Jesus teve repercussão “sócio-política” não diretamente contra o império romano, mas contra uma estrutura de poder exploratório legitimado ou no mínimo aturado pelos romanos: a aristocracia sacerdotal, detentora do poder político, econômico e religioso da Judéia como comunidade do templo. Indiretamente isso também deve ter atingido Roma, sob cujo “controle político externo” esta comunidade estava. Até que ponto isso mexeu com a Galiléia camponesa?

²¹HORSLEY. *Bandidos...*, p. 28.

²²Foi via a aristocracia sacerdotal judaica que o “imperialismo cultural” do helenismo se instalou na Palestina judaica; cf. HORSLEY, op. cit., p. 28-30; cf. nestas páginas também os textos mencionados de 1 e 2Mc. Cf. ainda André PAUL. *O Judaísmo Tardio. História Política*, especialmente onde o autor trata do período helenístico.

²³Cf. HORSLEY. *Bandidos...*, p. 31; cf. também o texto de 2Mc 4.11 indicado por Horsley. A população foi atingida existencialmente. Em meio à *perda dos direitos* acima mencionados, surgiu o *aumento dos tributos* por causa da *compra do sumo sacerdócio* por parte de Menelau e por causa dos atos ligados a esta conspiração.

com as medidas adotadas por Antíoco Epífanes contra o templo. Nesse contexto constata-se novamente uma forte *resistência popular*, porém Antíoco a reprimiu com um decreto contra os “costumes judaicos e da observância da Lei”, sob pena de morte para quem se opusesse ao rei ou seu decreto²⁴.

Esse decreto fez com que surgisse um *momento* ou *elemento religioso novo* entre o povo. Horsley - Hanson o chamam de “ressurgimento do apocalipticismo”.²⁵ De fato, o povo estava diante de duas alternativas: resistir ou ceder? Cada uma das alternativas representava uma negação ou o “fim da fé judaica”, num caso por *adesão* e *negação* e no outro caso pela *morte* decorrente da resistência²⁶. Nesta situação peculiar e limítrofe, o apocalipticismo surgiu como resposta à crise. Isso não deve ser interpretado como resignação e fuga da realidade, mas como uma nova interpretação na busca de (produção de) sentido para essa realidade. No *horizonte teológico* avista-se com mais nitidez a *esperança pela ressurreição*.²⁷ Aqui já encontramos elementos que também nutrem a teologia cristã até hoje. Posteriormente a ressurreição de Jesus Cristo tornou-se o sinal proleptico que nutre a esperança cristã.

Uma *revolta popular e a ascensão da dinastia asmonéia* pôs fim ao *programa de helenização*²⁸. Os *macabeus* figuravam como os líderes mais conhecidos desta revolta, mas eles não foram os únicos. Conforme nossos autores, os camponeses novamente tiveram um papel fundamental na revolução ou guerra, no entanto, sem usufruir o resultado dela, pois o que se implantou, finalmente, foi uma “nova dinastia de sumos sacerdotes” em vez do esperado reino de Deus. Em outros termos, o que se instalou foi um *poder sagra-*

²⁴Cf. HORSLEY. *Bandidos...*, p. 32-33.

²⁵Id., p. 33-35.

²⁶Id., p. 33.

²⁷Id., p. 34-35. Deve-se observar que o *apocalipticismo*, não obstante suas ênfases diferenciadas, a princípio também é uma forma de resistência. Aliás, há exegetas que classificam a literatura apocalíptica como *literatura de resistência*; cf., por exemplo J. Severino CROATTO *Apocalíptica e esperança dos oprimidos (contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico)*, em: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, vol. 7/3, p. 6-7. Não causa estranheza que em épocas de crise aguda normalmente ou surgem *novas revelações* ou um despertar para escritos *apocalípticos* ou escatológicos de um modo geral. No período acima mencionado surgiu muita *literatura revelatória* (= escritos de gênero apocalíptico). Um fato curioso, no entanto, é que de todo esse *material* apenas o *livro de Daniel* (e o *Ap de Jo*) foi incluído no cânone *judaico (-cristão)*, dado o fato de este *material* ter existido durante longo tempo como parte integrante dos *ketuvim* ou *hagiógrafos*, também utilizados pelos cristãos primitivos como *escrituras sagradas*. Este material talvez tenha sido excluído por causa de seu “poder de inspiração” à resistência violenta”? Cf. aqui Peter STUHLMACHER. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, vol. 1, p. 1ss, especialmente p. 6-8.

²⁸Cf. HORSLEY. *Bandidos...*, p. 35ss.

do que passou à política de “expansão territorial”, que incluía a Samaria, Galiléia e outras cidades “a leste do Jordão”. Enfim, tem-se um “reino asmoneu” corrupto que explora as populações do seu território ampliado²⁹.

Os romanos venceram os asmoneus e substituíram a *dinastia asmonéia*. Essa *conquista* não foi aceita pacificamente pelos conquistados, mas ela se deu sob forte resistência e só pôde ser levada a “bom termo” pelos romanos com o uso de violência extremamente cruel. Com essa conquista iniciou um novo e longo período de dominação com conseqüências anteriormente jamais experimentadas pelo povo judeu. Pode-se falar de uma *dominação* herodiana e romana. Ambas foram de conseqüências desastrosas, principalmente para os camponeses judeus, por causa do aumento de tributos e da perda de suas terras. Isso, por sua vez, causou reações dos camponeses que levaram a diversos tipos de rebeliões. Nossos autores falam de “insurreições que seguiram à morte de Herodes no ano 4 a.C. e a (...) revolta (...) em 66-70 d. C., seguida de uma segunda grande revolta contra Roma em 132-135 d.C.”³⁰.

Em 40 a.C. Herodes foi “reconhecido como rei sobre os territórios judaicos da Palestina”. Governou com mão de ferro de 37-4 a.C. Mediante ajuda de “mercenários estrangeiros pessoalmente leais a ele”,³¹ Herodes possuía um controle muito rígido sobre o território de sua jurisdição. Economicamente falando, isso representou um aumento significativo de despesas. Para cobrir os gastos da sua administração, Herodes aumentou a carga tributária dos camponeses, embora às vezes baixasse medidas “para aliviar esse encargo quase insuportável”.³² Apesar de seu controle rígido e da *tolerância zero* em relação a qualquer rebelião ou inquietação³³, Herodes não conseguiu eliminar o rancor de “alguns dos líderes escribas ou fariseus e especialmente (d)as massas camponesas”, o que se evidenciou, então, por ocasião da morte

²⁹Id., p. 35-38. Parece não haver poder que não corrompe ou que não porta o *germe da corrupção* em seu próprio *bojo*. Certamente à vista desta realidade, palavras de Jesus como as que encontramos em Mt 20.25-28, par.; Mt 26.50-53; Jo 18.36-37 adquirem novo brilho. Cf. também Gerhard LOHFINK. Como Jesus *Querida as Comunidades. A dimensão social da fé cristã*, p. 74ss; 160ss; 169ss; e o.

³⁰HORSLEY. *Bandidos...*, p. 43; cf. também p. 44-45. John D. CROSSAN. O Jesus *Histórico*, p. 458, menciona *três revoltas* contra Roma; a *segunda* ocorreu “no Egito e regiões adjacentes, em 113-115 E.C.”.

³¹HORSLEY, op. cit., p. 44. Herodes não aturava qualquer tipo de rebelião ou protestos. No entender de nossos autores. Isso também explica porque “pouco se sabia de rebeliões ou mesmo de <inquietação> em tal <estado policial> rigidamente controlado”, p. 46.

³²Id., p. 45.

³³Às vezes inquietações e rebeliões nada diferente são do que a *expressão* de uma comunicação barrada - de uma comunicação social não permitida.

de Herodes, nas revoltas populares que eclodiram por todo o reino³⁴.

O período de 4 a.C. - 66 d.C. era marcado por mudanças, opressão e protestos. Com a morte de Herodes seu reino foi dividido em *três partes* e entregue a Herodes Antipas, Arquelau e Filipe, *três filhos* seus. Herodes Antipas governou a Galiléia e Peréia de 4 a.C. - 39 d.C.³⁵; Arquelau governou a Judéia, Iduméia e Samaria³⁶. E a terceira parte, principalmente o nordeste da Galiléia, foi governada por Filipe³⁷. Voltando a Arquelau. Seu governo logo se transformou em um desastre de modo que ele apenas ficou em torno de 9 anos no poder, quando então foi deposto pelos romanos. Estes, infelizmente, colocaram a administração e tributação no lugar de Arquelau.³⁸

Em termos políticos práticos significou a volta do “governo romano direto de 6-66 d.C.”³⁹ e um agravamento da situação sócio-econômica (e religiosa) gradativo até eclodir na revolta generalizada que levou à guerra de 66-70 d.C., onde então se pode falar de uma “devastadora reconquista romana”⁴⁰.

1.3 Resistência popular contra a dominação e exploração

A breve retrospectiva histórica acima esboçada trouxe à tona todos os incrementos possíveis para que se formassem e organizassem grupos e movimentos de resistência, tanto passiva quanto ativa. Neste contexto histórico se encaixam os grupos e movimentos mencionados no tópico *1.1 Notas preliminares*. Partindo novamente de Horsley - Hanson, queremos retratar apenas

³⁴Id., p. 46; o que está entre parênteses é nossa inclusão.

³⁵Herodes Antipas é o mais conhecido no NT; em Lc 13.22 Jesus o chamou de *raposa*; Cf. Werner FOERSTER. *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, p. 69; HORSLEY. *Bandidos*, p. 46.

³⁶No NT Arquelau é apenas mencionado em Mt 2.22; cf. W. FOERSTER. op. cit., p. 69.

³⁷Horsley - Hanson não mencionam Filipe. Cf., todavia, H. DONNER. *História de Israel e dos povos vizinhos*, vol. 2, p. 516-519. Na verdade seu governo praticamente não interferiu diretamente no mundo neotestamentário. W. FOERSTER. op. cit., p. 69, se refere a seu governo como sendo *milde, gerecht und friedlich*. Ademais, Foerster menciona que, estando em Cafarnaum, em uma hora era possível alcançar o espaço físico do território governado por Filipe e por ter sido uma região de supremacia pagã, a ida para esse território significava um *Sichzurückziehen von der jüdischen Öffentlichkeit* (“recolher-se da publicidade judaica”). Inclusive Jesus fazia isso também.

³⁸Cf. HORSLEY. *Bandidos*,..., p. 49.

³⁹Os anos 41-44 d.C. sob Herodes Agripa I foram uma exceção. Ele reuniu “mais uma vez, quase todo o território de seu avô (Herodes o Grande) sob seu cetro”, H. DONNER. op. cit., p. 518; o que está entre parênteses é nosso.

⁴⁰Detalhes a esse respeito cf. em HORSLEY. *Bandidos*,..., p. 46-56.

alguns aspectos da *resistência popular* da época⁴¹. Evidentemente, não são apenas os grupos e movimentos destacados pelos nossos autores que resistiram à realidade social deplorável da época. Inclusive os fariseus e essênios, não só na sua iniciativa primária, mas também nas suas formas tardias de existir, eram grupos de resistência; ainda que de maneira diferente de outros grupos. Mas isso não vem ao caso agora. Limitamo-nos a retratar brevemente o *banditismo social*.

O *banditismo social* (com seus salteadores) constituía uma realidade inegável e muito difundida na Palestina judaica do sec. I d.C. Chamou-nos a atenção que os autores iniciam sua abordagem, referindo-se a Mc 14.48 e 15.27, onde Jesus diz: “Como a um bandido, saístes para prender-me com espadas e paus” e que Jesus “foi crucificado entre dois ‘bandidos’”. A razão disto estaria na importância que os salteadores tinham na sociedade⁴². O banditismo social tinha suas características próprias e surgiu dentro de condições sociais específicas, por exemplo, em “épocas de crise econômica, incitada pela fome ou elevada tributação”. Ele proliferou em “sociedades agrárias tradicionais, em que os camponeses são (eram) explorados”. Na verdade tratou-se de um “fenômeno rural”, onde os salteadores formavam uma espécie de “rebelião pré-política”.⁴³

A Palestina judaica da época fornecia chão fértil para o surgimento do banditismo social. Não foi só a opressão política externa que forneceu as condições para o surgimento do banditismo social, mas também a exploração religiosa interna da aristocracia sacerdotal instalada e perpetuada com a construção do segundo templo. Para garantir o funcionamento do templo com seu enorme aparato em Jerusalém, os camponeses tinham a obrigação de entregar o “tradicional dízimo”. De um modo geral, o povo levava esta sua obrigação a sério; “até mesmo depois do começo da grande revolta, os judeus da Galiléia voluntariamente entregaram seus tributos aos sacerdotes”. Na verdade, o povo

⁴¹Parece-nos ser útil fazermos algumas considerações em relação à forma da abordagem de Horsley - Hanson. Os autores abordam cada grupo ou movimento de forma separada e linearmente. A vantagem dessa abordagem é que ela dá uma idéia mais precisa de cada um dos movimentos. As desvantagens são basicamente duas: a) Ela pode confundir o leitor cronologicamente. b) Uma separação tão rígida dos grupos e movimentos é problemática, pois na *coexistência cronológica* deles não é tão certo ou claro assim que eles de fato se distinguem com tanta nitidez, dado inclusive o fato destacado por Horsley - Hanson de que houve uma ligação de quase todos esses grupos e movimentos com os camponeses. Alguns deles são emergentes destes.

⁴²Cf. HORSLEY. *Banditismo*,..., p. 57.

⁴³Id., p. 57-58. O que está entre parêntese é nossa inclusão.

estava sob “dupla tributação”.⁴⁴ Dentro desta realidade, os salteadores atacavam especialmente a “elite local da Galiléia” e não os camponeses. Ao contrário, com estes eles tinham uma relação muito boa. Aliás, os camponeses viam nos salteadores “defensores da justiça”⁴⁵ e por isso até os protegiam onde podiam e estavam dispostos para sofrerem as consequências desta proteção⁴⁶.

No período do regime de Herodes quase não há evidências do banditismo por causa do seu rigoroso controle e da punição severa aos opositores desmascarados do regime. Constatações semelhantes valiam para a Judéia no período de 6-44 d.C.⁴⁷ Mas algum tempo depois há registro de salteadores e o banditismo social toma proporções cada vez mais crescentes, até eclodir na revolta contra Roma em 66 d.C. Nossos autores falam de “proporções epidêmicas”.⁴⁸ Embora não se saiba quase nada sobre as convicções religiosas do banditismo social, é possível que ele “se tenha fundido com a crescente onda apocalíptica entre os camponeses”, um pouco antes da grande revolta⁴⁹. De qualquer forma a força de combate do banditismo social e a influência que exerceu sobre os camponeses é inegável. Na revolta contra Roma eles exerceram importante papel. Tão logo a revolta estourou, vários grupos de salteadores se envolveram, tanto na Galiléia quanto na Judéia. E a coalizão deles “penetrou em Jerusalém no inverno de 67-68 e formaram o

⁴⁴Id., p. 60-62. Nisto os fariseus eram exemplares (Lc 11.42; Mt 23.23). Uma agravante deve ser lembrada aqui. Nossos autores dizem que “sob o império persa e o helenismo, toda sociedade teve de pagar um certo valor de tributo à administração imperial” (cf. p. 63). No período selêucida o tributo sobre os cereais chegava a *um terço*, sobre o *vinho* e o *óleo* à *metade* da produção total. Sob os nativos asmoneus essa situação mudou para melhor. Tanto maior foi, então, o impacto negativo sob os romanos, quando a Palestina judaica foi submetida ao tributo, “sobrepuesto aos dízimos e outros impostos ao templo e ao sacerdócio”, p. 63. A situação era tal que “os produtos agrícolas judeus estavam agora sujeitos a dupla tributação, provavelmente bem acima de 40% da sua produção” (cf. p. 63). Evidentemente, o tributo era uma extorsão. Para os romanos, no entanto, o *descumprimento do dever tributário* era sinal de rebelião, que normalmente foi enfrentada com “força punitiva” (cf. p. 64). Além desta “dupla tributação” dos produtos do campo, havia outras “pressões sobre a economia agrícola”, como impostos especiais advindos das despesas da guerra civil romana; a devastação das aldeias e suas populações causadas pelo exército romano; etc. (cf. p. 64). As consequências para a maioria da população foram uma escravidão econômica e condições desumanas para viver, decorrentes desta escravidão (cf. p. 65).

⁴⁵Cf. HORSLEY. *Banditismo...*, p. 70, 74-75, 78-79.

⁴⁶Id., p. 76.

⁴⁷Cf., no entanto, Mc 15.27.

⁴⁸HORSLEY. *Banditismo...*, p. 72-73.

⁴⁹Id., p. 79.

partido chamado de os zelotas”.⁵⁰ Pode-se dizer que camponeses resistentes se transformaram em salteadores⁵¹.

II - ESPERANÇA MESSIÂNICA NA PALESTINA JUDAICA DO SÉCULO I D.C.

2.1 Notas Preliminares

A realidade brevemente descrita no *capítulo 1* da nossa abordagem era o cenário sócio-político ou a moldura social externa dentro do/a qual deve-se imaginar e procurar entender os elementos de esperança que subjazem aos conflitos. Na resistência dos camponeses, na realidade do banditismo social e suas ações bem como na de outros grupos atuantes na sociedade judaica, como a *quarta filosofia*, os *sicários* e os *zelotas*, temos de uma ou outra forma expressões de esperança ou de desespero que grita por esperança⁵². O mesmo acontece em meio aos *profetas e movimentos proféticos*, que Horsley - Hanson abordam no capítulo 4 de seu livro⁵³.

No mesmo contexto social Jesus de Nazaré viveu e atuou. Daí surge, naturalmente, a pergunta pela compreensão de Jesus de Nazaré nesta conjuntura social, política e religiosa. Ao falarmos de *esperança messiânica* imediatamente fazemos assimilações com a pessoa de Jesus de Nazaré. Não se deve, no entanto, esquecer de que nossas associações com esperança messiânica normalmente estão ligadas à interpretação cristológica que vem de longe e nos condiciona mais do que podemos pensar ou queiramos admitir à primeira vista e instância. É a isso que nossos autores chamam atenção, especialmente na abordagem do *capítulo 3* do livro em destaque⁵⁴.

Eles iniciam sua abordagem indicando para o fato de Jesus ter sido

⁵⁰Id., p. 81-82, 85. Cf. nestas páginas também os nomes de alguns líderes envolvidos na revolta e suas ligações com o banditismo social e as razões que Josefo alega como causas da revolta; cf. nomes como Eleazar, filho de Ananias, Simon bar Giora, João de Gíscala (concorrente de Josefo na liderança de toda a Galiléia); cf também p. 86. Ademais, referente aos movimentos proféticos, cf. p.125ss; referente à *Quarta filosofia*, aos *sicários* e aos *zelotas*, cf. p. 166ss.

⁵¹Em torno dos zelotas, especialmente no que diz respeito à sua origem, não há unanimidade na pesquisa mais recente, mas essa questão não pode ser discutida aqui.

⁵²HORSLEY. *Bandidos...*, p. 166ss.

⁵³Id., p. 125ss.

⁵⁴Id., p. 89-124. São essas páginas que vão nos ocupar de agora em diante, e em diálogo com elas incluiremos outros autores, aqui e acolá, onde for útil para a compreensão da temática

executado sob “acusação de ser <rei dos judeus>, segundo Mc 15.26”.⁵⁵ A “inquietação social” da época fez com que grupos sociais aclamassem um líder seu como rei. Partindo desta constatação, os “movimentos messiânicos populares” da época são analisados no seu contexto específico. A expressão *movimentos messiânicos populares* é importante para compreender o que se quer dizer, pois essa expressão é um *referencial* para definir o que é *messianismo*.⁵⁶

2.2 Definição de esperança messiânica.

Como já mencionado, nossas associações com esperança messiânica estão condicionadas pela história da interpretação que herdamos ao longo de quase vinte séculos, o que por princípio não deve ser visto como *ônus hermenêutico*, mas, ao falarmos de esperança messiânica, precisamos de atenção e cuidado especiais. Horsley - Hanson destacam três aspectos que devem ser levados em consideração para evitar a má compreensão de messianismo ou esperança messiânica: a) Messias deve ser entendido a partir de suas origens, que é o termo *mashîah*, o *ungido*, e não a partir de uma “doutrina cristológica ocidental”, que acarretou esse termo com significados que ele originalmente não tinha e, por conseguinte, dificulta a compreensão de messias ou messianismo⁵⁷. b) A palavra *messiânico* não deve ser entendida como “equivalente de <escatológico>”⁵⁸. c) “Em tempos pré-cristãos não havia esperança geral de <o Messias>”⁵⁹.

Para concluir este item, podemos dizer o seguinte: nos faltam evidências do uso do termo *messias* como *título* na literatura da época, a expectativa em torno de “o messias” só tornou-se uniforme depois da destruição de Jerusalém em 70 d.C. e, além disto, *messias* não é “um elemento essencial na esperança escatológica judaica”. Isso, naturalmente, não depõe contra qualquer “expectativa *de* um líder real ungido”. Aqui entra a questão da esperança centrada num “rei davídico” que não seria necessariamente “um filho de Davi”;

⁵⁵HORSLEY. *Bandidos*,..., p. 89.

⁵⁶Id. *ibid.* Todo capítulo 3 gira em torno da *realeza popular* em antítese à *realeza oficial* e à compreensão desta (s) *realeza(s)*.

⁵⁷HORSLEY. *Banditismo*,..., p. 89-90.

⁵⁸Id., p. 90. Os autores não querem entrar no mérito da questão como tal. i. é, eles não rebatem a validade desta interpretação ou *produção de significados*, até com recursos escriturísticos, mas aqui o objetivo é mostrar que tal procedimento impede o acesso e a compreensão dos “movimentos ou esperanças que se concentravam num rei <ungido> ou popularmente aclamado”.

⁵⁹HORSLEY. *Banditismo*,..., p. 91.

mais importante do que isto seria sua função libertadora e restauradora da “sorte de Israel”, a exemplo de Davi⁶⁰. Portanto, não se deve confundir entre *realeza popular* e *ideologia oficial da realeza*.⁶¹ Nossa atenção está voltada para a realeza popular como expressão *de esperança messiânica*. E ela vai afunilar com algumas considerações sobre Jesus como “messias” na época em que ele viveu.

2.3 Expressão de esperança messiânica na realeza popular

Esperança messiânica e realeza popular no período neotestamentário são elementos inseparáveis. Mas assim como a realidade social daquela época não surgiu da noite para o dia, a esperança messiânica também não surgiu repentinamente.

2.3.1 A realeza popular tinha uma longa tradição

A *realeza popular* não deve ser confundida com o *banditismo social*, embora houvesse “bandidos entre os partidários de (...) reis popularmente aclamados” e muita semelhança entre as “condições essenciais do banditismo e dos movimentos messiânicos”.⁶² A realeza popular do séc. I d.C. remonta à época da antiga história bíblica de “uma *tradição* de realeza popular e protótipos históricos de um <ungido> popular (...) das tradições israelitas”, que incorporam “salteadores”, “vadios e aventureiros” e “mercenários”. Da mesma forma iniciou Davi até chegar à realeza, i. é, “ser reconhecido como rei *ungido* de Israel, o messias”.⁶³

A característica desta realeza era sua oposição vigorosa “à instituição da monarquia durante a era dos juízes” e “para os israelitas primitivos, a realeza era *condicional*, por *eleição popular* ou <unção>, e *revolucionária*”.⁶⁴ Por exemplo. Saul tornou-se “<aquele que Javé escolheu>”, por sorteio. Porém, “foi Davi e não Saul” que se tornou “o messias protótipo, o *ungido*”. Davi não foi eleito por sorteio, mas por causa da “sua habilidade e do seu

⁶⁰Id., p. 91-92. Conforme os autores, é importante distinguir entre *teologia oficial* e “outras correntes da tradição antiga” não contempladas pela “ideologia oficial da realeza”, p. 92.

⁶¹*Realeza popular e ideologia real oficial* contrastam. Mais detalhes a esse respeito, cf. HORSLEY. *Banditismo*,..., p. 96-97.

⁶²HORSLEY. *Bandidos*, p. 92-93.

⁶³Id., p. 93. Os autores usam esses exemplos para mostrar como o banditismo se transformou em “um movimento popular messiânico”. Aqui teríamos elementos que fizeram com que a *realeza popular* ressurgisse sempre de novo em Israel, dizem Horsley - Hanson.

⁶⁴HORSLEY. *Bandidos*,..., p. 94.

prestígio entre os companheiros”.⁶⁵ Conforme Horsley - Hanson, “outro pressuposto para ser eleito rei popular era (ser) um séquito organizado, melhor, uma força de combate”.⁶⁶

2.3.2 A realeza popular se nutria de expectativas messiânicas e se renovava

Primeiramente deve-se lembrar o período entre a queda de Jerusalém em 587 a.C. e o séc. I d.C. como tempo muito difícil para o povo judeu. E neste período “<a lei es os profetas> foram coligidos e editados como escritura sagrada”.⁶⁷ Isso é significativo, pois evidencia que a “realeza popular não estava extinta, mas apenas adormecida. Continuou na memória do povo”.⁶⁸ E apesar dos aspectos negativos que o reinado de Davi trouxe para o povo, este se lembrava daquele tempo “como uma era áurea de realização e bênção divina”.⁶⁹

Possivelmente as lembranças do tempo em que Israel era uma nação grande e possuía sua própria terra tornou-se, nesta época difícil, “a base das esperanças futuras, tanto populares quanto aristocráticas”. Além dessas lembranças, os autores destacam “oráculos” e “simples imagens, que provavelmente expressavam as esperanças do povo”; entre elas estava o “<rebento> que Deus suscitaria para Davi”, o “<etro>” e a “<estrela>”.⁷⁰ Destaque merece a confiança depositada em Zorobabel, “o último rebento da linhagem davídica (Ag 2,20-23; Zc 6,12-13)”, que, todavia, não se cumpriu e provavelmente significou uma frustração muito grande. Não deve ter sido por acaso que no período subsequente à reforma de Neemias e Esdras até para dentro da época dos asmoneus cessaram os sinais de “renascimento de esperanças messiânicas reais”.⁷¹ Contudo, dentro do período asmoneu ressurgiram “as

⁶⁵Id. *ibid.*

⁶⁶Id., p. 95. Porém as forças das armas não eram o suficiente para alguém se tornar rei ou messias; isso ocorria “por *eleição popular*”, quer pelo povo todo ou não. Davi chegou à realeza em etapas. Aliás, o processo inverso também podia ocorrer, i. é, o povo “podia retirar o seu reconhecimento da realeza e eleger outro”. Roboão e Jeroboão são exemplos disto. O que está entre parêntese é nosso.

⁶⁷HORSLEY. *Bandidos...*, p. 97.

⁶⁸Id. *ibid.*

⁶⁹Id. *ibid.*

⁷⁰Id., p. 98; cf. Jr 23,5-6; Is 11,2-9; Mq 5,2. Por causa da raridade do uso do termo *ungido*, os autores dizem não ser “apropriado falar de uma esperança judaica de <o Messias>”; cf. para tal também o início do *cap. 3* do livro em questão. Ademais, Horsley - Hanson lembram que muitas profecias em relação a “um futuro rei” terem suas raízes no “Israel tribal” ou nas “tradições populares daquele período”; cf. p. 98-99.

⁷¹Id., p. 99-100.

esperanças de uma figura real ungida”⁷².

a) Elas ressurgiram “entre grupos letrados”.⁷³ Menção especial merece Qumrã. Aqui as esperanças messiânicas são *fluidas* e *complexas*. Há três agentes escatológicos destacados: 1) “o profeta escatológico, prometido em Dt 18,15-18”; 2) o “ungido de Aarão”, que é o “messias-sumo sacerdote” (sic), o agente mais importante dentre os três e 3) o “ungido de Israel”, que é “o chefe leigo da comunidade escatológica”.⁷⁴

Por um lado, a *figura real* é destacada, o reino de Deus terreno é focalizado, em SI 17 aparece “um filho de Davi, um rei justo”, de modo que isso implique o fim do “poder de governantes injustos (...) e liberte Jerusalém da dominação estrangeira”, inclusive a submissão dos inimigos estrangeiros e das nações pagãs “ao seu próprio domínio justo”. Por outro lado, observa-se uma *espiritualização da esperança*.⁷⁵

b) As causas do ressurgimento destas esperanças. Possivelmente houve uma série de fatores. A *própria conquista romana* e o fim dos asmoneus resultante desta conquista; a *usurpação do sumo sacerdócio* por parte de Jônatas e Simão, governantes asmoneus; a consciência *da necessidade de um novo líder*, “ungido por Deus e habilitado pelo espírito de Deus para libertar e governar as nações”;⁷⁶ as *circunstâncias sócio-econômicas* na Palestina, ainda agravadas por Herodes, provavelmente fomentaram a esperança de um rei (popular) por vir; essas esperanças eram *formuladas em orações*, tais quais estão refletidas na *oração das dezoito bênçãos (Shemoné Esré)*.⁷⁷

c) As *esperanças renovadas* “nos reis populares e seus movimentos”.⁷⁸ As circunstâncias em que surgiram os movimentos de resistência e renovação praticamente foram as mesmas. Por isso não é necessário voltar mais uma vez

⁷²Id., p. 100.

⁷³Id., p. 100-103.

⁷⁴Id., p. 100-101. À primeira vista as funções do *ungido de Aarão* (= sacerdote *ungido*) impressionam, porém isso muda quando se olha para a maneira como os *qumranitas* interpretam certos “textos messiânicos reais”; cf. p. 101-102.

⁷⁵Id., p. 103. Aqui há elementos importantes para uma discussão frutífera com nossa(s) realidade(s).

⁷⁶Id. *ibid.*

⁷⁷Id., p. 104-106. Cf. Hugo Schlesinger. *Pequeno Vocabulário do Judaísmo*. São Paulo: Ed. Paulinas, p. 235s. Mais detalhes a esse respeito se encontram em Hermann L. STRACK e Paul BILLERBECK. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 4/1, p. 208-249. O fato de a atual versão do *Shemone Esre* datar depois da queda de Jerusalém em 70 d.C. não depõe contra o acima dito, pois também ela não surgiu da noite para o dia, mas pressupõe uma *tradição de oração*.

⁷⁸HORSLEY. *Bandidos...*, p. 106ss.

a esses detalhes. Basta mencionar *dois momentos* cruciais em que eles surgiram. Um foi por ocasião da morte de Herodes - o Grande. No primeiro momento, houve “insurreições messiânicas populares” organizadas, que reivindicavam redução dos tributos, libertação de presos políticos e punição do “brutal assassino de Judas, Matias e seus seguidores”. Por ocasião da festa de Páscoa esses pedidos ganharam o reforço das multidões que visitavam a Judéia, especialmente Jerusalém. Mas os pedidos não foram atendidos. Ao contrário, eles foram reprimidos fria e violentamente. E por ocasião da *festa de Pentecostes*, as multidões, vindas de várias partes do país a Jerusalém, “cercaram as tropas romanas que ocupavam a cidade”; além disto houve o levante de camponeses em forma de “movimentos messiânicos” em várias regiões do reino de Herodes⁷⁹.

Os *movimentos messiânicos populares* se caracterizavam pela figura do *rei carismático* que os reunia ou em torno do qual eles se reuniam e este *rei* ou *líder* era de *origem simples*⁸⁰, o objetivo era “derrubar a dominação herodiana e romana e restaurar os ideais tradicionais de uma sociedade livre e igualitária”, dizem Horsley - Hanson⁸¹.

Num *segundo momento*, eles surgiram durante a revolta judaica. Portanto, em torno de 60-70 anos depois dos *movimentos messiânicos populares* acima mencionados. O período entre estes dois *momentos cruciais* é marcado pelo silêncio em relação a esses grupos⁸². No contexto da grande revolta,

⁷⁹Id., p. 107. O ano destas festas não é mencionado. Cf. também os textos de Josefo, citados pelos autores nas p. 107-109. Aliás, as grandes festas judaicas parecem ter sido sempre um fator de enorme preocupação para as autoridades judaicas, devido à grande afluência de pessoas a Jerusalém nestes dias. Convém lembrar a preocupação e o cuidado das autoridades judaicas em relação à prisão e ao julgamento de Jesus de Nazaré, ocorrido no contexto da Páscoa. Detalhes a respeito da presença das multidões em Jerusalém por ocasião das grandes festas, especialmente a Páscoa, cf. Joaquim JEREMIAS. *Jerusalém no Tempo de Jesus*, p. 111-121.

⁸⁰HORSLEY. *Bandidos...*, p. 109. Os nomes dos pretendentes reais mencionados nas p. 107-108 eram todos de origem simples; cf. detalhes em Donizete SCARDELAI. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus*, p. 125ss, especialmente p. 129ss.

⁸¹HORSLEY, op. cit., p. 110. Quanto à dimensão desses movimentos, nossos autores remetem ao “tamanho da força militar” usada para vencê-los: “Além das legiões já presentes na Judéia, [Varo] convocou as duas restantes legiões da província (cercas de 6.000 cada uma) e quatro regimentos de cavalaria (500 cada um), bem como as tropas auxiliares fornecidas pelas cidades-estados e pelos reis subordinados da região”, p. 111. O que está entre colchetes é nosso.

⁸²HORSLEY, op. cit., p. 112. Obviamente surgem perguntas em torno da razão deste silêncio. Por que esse período todo, com exceção talvez de Jesus de Nazaré e seus seguidores, não fornece fontes ou informações sobre esses movimentos? Isso se deve ao controle rigoroso da época, a exemplo do período de Herodes? Esse controle foi tão rigoroso que de fato

apenas dois grupos importantes seriam identificáveis: 1) Os *sicários* ou “um incidente messiânico dentro do grupo de terroristas existente já havia muito tempo”, que fazia oposição “à dominação romana e à colaboração judaica com esta dominação”.⁸³ Líder deste grupo era *Manaém* (filho de Judas). Ele nutria “pretensões messiânicas” sem precedentes⁸⁴. 2) O grupo emergente “entre os camponeses judeus” e reunido em torno de *Simão bar Giora*,⁸⁵ que por sua vez “comandava o ataque pela retaguarda”, i. é, contra os romanos quando estes avançaram “sobre Jerusalém em outubro de 66 d.C.”⁸⁶ Simão bar Giora era um líder influente em toda Palestina judaica com pretensões de restaurar a “<boa e velha> ordem sócio-econômica, conforme a aliança mosaica original”.⁸⁷ Como o fim da revolta contra Roma o atesta, nem João de Gíscala nem Simão bar Giora alcançaram seus objetivos⁸⁸.

2.4 Jesus de Nazaré e as esperanças messiânicas de seu tempo

Como já foi dito, Jesus de Nazaré viveu e agiu no contexto sócio-econômico e cultural-religioso que ficou evidente na nossa abordagem feita até aqui. E apesar da constatação que Horsley - Hanson fizeram de que não há registros sobre o banditismo social e de movimentos messiânicos populares no período da atuação de Jesus e seus seguidores, há questões na vida e no ministério de Jesus e de seus seguidores que chamam a atenção e permitem

conseguiu abafar os movimentos messiânicos? Mais do que em qualquer outro lugar, aqui deve-se perguntar: O que isso significou para o movimento de Jesus e como este deve ser interpretado a partir destas constatações? Os seguidores de Jesus eram o único movimento messiânico neste período? Ou ainda: se houve outros, porque nada se sabe deles? Outras perguntas mais subjazem a estas.

⁸³HORSLEY. *Bandidos...*, p. 112; cf. também G. BRAKEMEIER. *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*, p. 115-116, que menciona os sicários ao lado dos zelotas, porém os distingue destes, situa os sicários na Galiléia e os zelotas em Jerusalém. Cf. ainda HOERSLEY, p. 166ss, principalmente p. 173ss referente aos sicários e p. 186ss referente aos zelotas.

⁸⁴HORSLEY, op. cit., p. 113; cf. mais detalhes em D. SCARDELAI. *Movimentos Messiânicos...*, p. 157-162.

⁸⁵D. SCARDELAI, op. cit., p. 148-156; HORSLEY, op. cit., p. 113.

⁸⁶HORSLEY, op. cit., p. 113. Impressionantes são os detalhes de Horsley - Hanson nas p. 114-115.

⁸⁷Id., p. 116. Simão era um líder temido, porém “os sumos sacerdotes e o <corpo dos cidadãos>” o aceitaram em Jerusalém “para ajudar a derrubar o domínio de João de Gíscala e dos zelotas”, p. 116. Esse fato evidencia que os diversos *movimentos messiânicos populares* não lutavam (apenas) em uma frente única, ou melhor, contra uma frente única, mas combatiam-se mutuamente, no mínimo em dadas circunstâncias. Isso são indícios claros de que não se pode idealizar esses movimentos.

⁸⁸HOERSLEY. *Bandidos...*, p. 117-119.

fazer algumas considerações para nossa temática: a) Jesus estava cercado de multidões; ao menos temporariamente ele atraía as multidões como um *líder carismático* as atraía. b) Jesus era indagado a respeito da legitimidade ou ilegitimidade de *tributos e impostos* (Mc 12.13-17 e par. Mt 17.24-27; cf. também Lc 23.2). c) A *heterogeneidade* do grupo dos *discípulos* dEle (Lc 6.14-16 e par.; At 1.13). d) Jesus é *preso* como (se fosse) um *bandido e crucificado entre dois bandidos* (Mc 1.48; 15.27). e) no processo que levou à condenação de Jesus, ele foi interrogado a respeito de sua *predicação real e messiânica* (Mt 26.63-64; 27.11,37). f) Do ponto de vista sociológico, o *destino de Jesus* e o dos outros *líderes populares* foi o mesmo.

Essas são apenas algumas das considerações que se possa e deva fazer e que remetem Jesus de Nazaré diretamente ao assunto em questão. Infelizmente não se pode entrar no mérito de cada uma delas aqui. Evidente é que estamos longe de respostas categóricas e satisfatórias em todos os sentidos. O exegeta bíblico-teológico fará bem se respeitar os limites aqui percebidos e continuar seu labor como investigador aberto e transparente⁸⁹.

Por fim queremos mencionar um outro aspecto que se impõe aqui: A *autocompreensão* de Jesus. Nos relatos do evangelho transparecem expectativas criadas em relação a Jesus de Nazaré, expectativas estas que surgiram a partir de *auto-afirmações* dEle, e transparece o que convencionalmente se chamou de “Messiasgeheimnis” (*mistério messiânico*), principalmente no

⁸⁹No que diz respeito à *heterogeneidade do grupo dos discípulos de Jesus*, o que desperta o interesse dos exegetas e lhes causa alguma dor de cabeça é a menção de Σίμωνα τὸν καλοῦμενον ζηλωτῆν (Lc 6.15); cf. At 1.13 (=Σίμωνα ὁ ζηλωτής); Mc 3.18 (=Σίμωνα τὸν καναναῖον que deve ser idêntico ao de Lc 6.15 e At 1.13, pois seria a *transcrição aramaica* para/de ζηλωτής) [cf. Albrecht STUMPF. *Zēlos* e termos cognatos. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol. 2, p. 879ss.]; e em Mt 10.3-4 a menção de Ματθαῖος ὁ τελωτῆς e Σίμων ὁ Καναναῖος entre os doze (onze) apóstolos. Obviamente aqui as diferenças entre os exegetas e intérpretes também se tornam nítidas. Horsley - Hanson fazem questão em dizer e procuram mostrar que os *zelotas* só surgiram no “inverno de 67-78 d.C.” (cf. HORSLEY. *Bandidos.*, p. 9 e 186ss). Semelhante compreensão Pablo RICHARD. *APOCALIPSE. Reconstrução da Esperança*, p. 28, tem de zelotas. Antes “só há fanáticos ou zelosos da lei, porém trata-se de uma atitude mais religiosa que política”. Já A. STUMPF, na p. 887 do artigo mencionado, diz “zwischen dem Zelotismus und der Geschichte der palästinischen Christenheit bestehen enge Beziehungen”; contudo ele não explicita o que quer dizer com *Geschichte der palästinischen Christenheit*. Adolf SCHLATTER. *Der Evangelist Matthäus*, p. 326-327, no mínimo compreende ὁ τελωτῆς e ὁ Καναναῖος (= ζηλωτής) como representantes de dois grupos antagônicos que dividiam o círculo da comunidade; a ambos Jesus abre o espaço na *fundação do apostolado* e desta forma ele abriga os contrastes. Pensamos que estas observações todas nos deveriam levar a uma reflexão profunda e ponderada no trato dos contrastes dos diversos grupos sociais na Palestina judaica do séc. I d.C.

*evangelho segundo Marcos*⁹⁰. A discussão em torno das questões aqui levantadas é praticamente infinita e não pode ser contemplada neste trabalho.

Ainda assim, é possível dizer o seguinte: deve-se *distinguir* entre *conceitos convencionais* desenvolvidos ao longo da história da teologia cristã, as *diversas imaginações e expectativas* judaicas em relação à(s) esperança(s) messiânica(s) e a forma como Jesus se posicionou diante de tudo isso e como ele se compreendia ou quis ser compreendido. Das passagens bíblicas indicadas nas *duas notas anteriores* é possível concluir que *revelação e ocultação da messianidade de Jesus* são dois lados de uma só e mesma realidade. Isso é uma tensão característica de Jesus. E se a confissão aberta à messianidade de fato pesava tanto como transparece em Mt 26.63-66 ficaria plausível porque Jesus tinha reservas nítidas em relação à proclamação pública de sua messianidade.

Queremos lembrar mais uma vez que qualquer *suspeita messiânica* deixava as autoridades judaicas superalertas; isso a análise até aqui tem atestado. Daí resultaria que o *Messiasgeheimnis* não é mais tão misterioso assim. Por outro lado, no fato de não querer ser proclamado publicamente como Cristo, Jesus *rompeu* com a *imagem messiânica convencional* do judaísmo (clássico e popular) e *rompeu* com *expectativas depositadas* nEle, inclusive por João Batista (Mt 11.3ss)⁹¹. Em vez de ser o *messias glorioso* ele é o *messias servo*. Pode-se dizer que Jesus de Nazaré implodiu toda e qualquer compreensão messiânica do seu tempo, e certamente também do nosso tempo. E se “as raposas têm seus covis, e as aves do céu, ninhos; mas o Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça” (Lc 9.58), então isso atesta um pouco da realidade concreta do messias de Deus - Jesus de Nazaré.⁹²

⁹⁰Cf. expressões *predicativas* a respeito de Jesus e *auto predicativas* que *criavam expectativas* no contexto da nossa análise, como, por exemplo, *profeta*: Mc 6.15-16; 8.27-30; Mt 21.11, 46; 16.14; Lc 7.16, 39; 24.19; Jo 7.40, 52; ὁ ἐρχόμενος: Mt 11.3-6 par.; *o Cristo, o Filho de Deus, o Filho do homem*: Mt 16.16; 26.63-64; Mc 14.62; Lc 22.67-70. Haveria ainda muitas outras expressões que poderíamos relacionar juntamente com estas. Em relação ao *mistério messiânico* cf. Mc 1.25, 34; 3.12; 8.27-30 e par.; 9.9-10.

⁹¹Cf. também Donizete SCARDELAI. *Movimentos Messiânicos...*, p. 214-224.

⁹²Referente à discussão emergente dos assuntos contidos nas *duas notas anteriores*, cf. Gustaf DALMAN. *Die Worte Jesu*, p. 237ss; 248ss; Leonard GOPPELT. *Theologie des Neuen Testaments*, p. 206ss; Joachim JEREMIAS. *Neu-Testamentliche Theologie I*, p. 239ss; Rainer RIESNER. *Jesus als Lehrer*, p. 298ss; P. STUHLMACHER. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, vol. I, p. 107-124.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fazer uma avaliação de um assunto tão complexo numa abordagem tão breve é um tanto problemático ou temerário, diríamos. No entanto, é possível fazer algumas considerações finais.⁹³ Desta forma, queremos concluir nossa abordagem, destacando alguns aspectos para motivar a pesquisa nos assuntos ressaltados nesta breve caminhada.

1) A pesquisa neotestamentária desenvolvida nos últimos decênios, com concentração na leitura sociológica e antropologia cultural, adquiriu um espaço significativo no campo do estudo da teologia. Na área específica mencionada hoje existe uma produção literária significativa à disposição do perito do NT⁹⁴, principalmente para a pesquisa do contexto amplo no qual Jesus de Nazaré e seus seguidores viveram e atuaram. Dentro deste primeiro item queremos destacar alguns aspectos:

a) A busca do *Jesus histórico* - o Cristo de Deus - não é um assunto encerrado dentro da pesquisa neotestamentária⁹⁵. Pelo contrário, esse assunto ressurgiu sempre de novo⁹⁶. Dentro desta *dinâmica histórico-teológica*, a *leitura sociológica* e a *antropologia cultural* podem ser úteis para que a pesquisa não perpetue meramente o caminho convencional para apreender e compreender Jesus, seja via *leitura fundamentalista e alegórico-mística* ou via *leitura existencialista, liberal e histórico-crítica*, embora não menospreze ou ignore esta(s). Para a teologia cristã, *esperança messiânica* evidentemente está inseparavelmente vinculada ao *Jesus histórico*. Este, por sua vez, viveu e falou na realidade social da sua época. E esta era muito mais complexa do que se imaginou durante longo tempo⁹⁷. Isso nos remete a um outro aspecto.

b) A *função do ser humano simples*, especialmente do *camponês* é (muito) mais importante e contributiva do que as *fontes oficiais da história* ou dos *grupos letrados* o deixam transparecer. Isso ficou muito evidente, tanto nas colocações de Horsley⁹⁸ como também nas fontes que os autores citam,

⁹³ Finais, porque se trata de *final de uma abordagem* e não em termos de avaliação última.

⁹⁴ Além da literatura já mencionada ao longo desta abordagem, cf., por exemplo, Gerd THEISSEN. *Sociologia do Movimento de Jesus*; Id. *Sociologia da Cristandade Primitiva*.

⁹⁵ *Jesus histórico* quer enfatizar a relevância da mensagem de Jesus de Nazaré para o contexto concreto da sua época e, por conseguinte, para a teologia bíblica em nosso contexto.

⁹⁶ Hans-Joachim ECKSTEIN. *Jesus Christus - Gott wird Mensch. Konsequenzen für unser Menschenbild*. Wuppertal: Brockhaus, 2003/5, p. 270-278; Martin HENGEL. *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus*. Wuppertal: Brockhaus, 2003/1, p. 18-33.

⁹⁷ Cf. nossas observações já feitas na *introdução* a este trabalho.

⁹⁸ Pode-se remeter, aqui, também a CROSSAN e a SCARDELAJ.

especialmente Josefo, não obstante as dificuldades que elas representam. O que chama a atenção especialmente em Josefo não é só a *descrição dos fatos* - esta muitas vezes é tendenciosa - mas também a avaliação que o próprio Josefo faz dos *fatos descritos*. É exatamente na sua *postura anti-camponesa*⁹⁹ e movimentos ligados a eles ou emergentes deles que a força destes se torna mais “límpida”. As assim chamadas “pessoas simples” sempre tiveram uma função importante na história, também na “história teológica”. Por essa razão a *teologia oficial*, caso ela queira ser relevante, fará bem não passar de largo das pessoas simples. Isso implica também na socialização do conhecimento teológico à altura desta gente simples e tão preciosa para as comunidades cristãs. Queremos lembrar de palavras de Rubem Alves em relação à função da ciência:

“A ciência é uma função da vida. Justifica-se apenas como órgão adequado à nossa sobrevivência. Uma ciência que se divorciou da vida perdeu sua legitimação”¹⁰⁰. Valho-me destas palavras e, com apoio em Klaus Bockmühl, converto-as ao campo da *biologia teológica*: *Teologia como arte por causa da arte é uma postura que descuida do seu ministério (...) A teologia tem a tarefa de orientar constantemente a comunidade em relação aos caminhos (...) de Deus*¹⁰¹.

2) A *estreita ligação* entre *poder opressor* e *explorador* - quer que este seja uma *força estrangeira* quer seja uma *força interna* conivente com a estrangeira¹⁰² - e as *revoltas de movimentos dos mais diversos tipos*. Dentro desta constatação, merece destaque o fato que a força imperial do micro e macro estado não foi capaz de erradicar a esperança do povo tão simples, mas também tão rico em *herança de fé*, de modo que a esperança sempre de novo foi elemento de força em tempos difíceis. Foi a partir da esperança que não morreu que os movimentos messiânicos e outros surgiram e resistiram. Ninguém resiste, luta e se rebela a menos que o elemento esperança¹⁰³ esteja presente e lhe seja fonte de encorajamento e de sustentação. A teologia cristã, sim, tem a função de purificar a esperança (messiânica) e alimentá-la em meio a uma realidade na qual a esperança mingua diante dos olhos de tanta gente.

⁹⁹ Poder-se-ia também dizer *antipostura*.

¹⁰⁰ Rubem ALVES. *Filosofia da Ciência. Introdução ao jogo e a suas regras*, p. 40.

¹⁰¹ Klaus BOCKMÜHL. *Der Dienst der Theologie*. In: *Theologie und Dienst*, p. 4-5.

¹⁰² Especialmente e geralmente a aristocracia sacerdotal judaica.

¹⁰³ Independente de como se queira chamar ou definir esta esperança: *esperança messiânica*, *esperança real*, etc. Real porque ela não se apega a utopias frustrantes.

Os riscos dos elementos de esperança inspiradora ou encorajadora para a sociedade como um todo também são evidentes. Basta que lembremos aqui, mais uma vez, da revolta judaica de 66-70 d.C. contra os romanos, que precipitou a nação judaica como um todo num banho de sangue e numa destruição jamais antes vista¹⁰⁴. A partir de constatações desta natureza surgem questões que dizem respeito a uma *ética responsável* com um *mínimo de perspectiva de êxito* frente a um *empreendimento comunitário-popular* de maior envergadura para reverter quadros sociais e políticos inaceitáveis. Com certeza, também em nossos dias ou em nossa *realidade latino-americana* - ao menos para muitos concidadãos - nos movemos dentro de enormes desafios cujo final não é possível antever¹⁰⁵. Isso nos leva ao terceiro registro.

3) A relação de Jesus e seu movimento, seus seguidores, com essa realidade: onde se encaixa Jesus de Nazaré ou que contribuição o evangelho traz para esta realidade? Apesar do *silêncio* a respeito de movimentos de *agitação social* no período da vida e do ministério de Jesus - conforme Horsley -, não pode haver dúvida de que a realidade social dentro da qual ou para dentro da qual Jesus exercia seu ministério era a mesma. Há indícios claros nesta direção¹⁰⁶. Como Jesus lidou com essa realidade ou atuou dentro dela, isso é uma outra questão. Uma avaliação teológica destas questões não é possível fazer neste trabalho por motivos óbvios. De qualquer maneira, a avaliação ou interpretação teológica, por mais necessária que seja, ela não deve nos induzir a ler de imediato todos os textos dos relatos do evangelho via o prisma de uma teologia clássica, especialmente de uma alta cristologia desenvolvida nem de uma teoria social¹⁰⁷.

Parece-nos que na maneira como Jesus agiu nesta realidade residia a diferença entre ELE e outros líderes populares, quer tenham sido pretendentes messiânicos, reais ou eram profetas ou quaisquer líderes carismáticos. Neste aspecto, deve-se prestar especial atenção para escutar tanto o *clamor do <camponês-urbano>* em nossos dias quanto o que Jesus disse e fez para daí chegarmos ao elemento contributivo e relevante do evangelho hoje e não nos esvaírmos, ou para a *revolta precipitada e/ou depressiva* e finalmente *resignada* nem para o *conformismo* ou, o que não é menos problemático, para uma *produção acadêmica literária etérea*. O elemento *esperança* deve ser descoberto e visto por nós e *anunciado* de forma cabível em nossos dias, pois sem esperança não é possível viver, e com uma falsa esperança a própria vida torna-se uma ideologia que parte de um engano para o outro. À vista da realidade social, política e religiosa dos nossos dias fica a pergunta: Qual é a contribuição específica que as casas de formação teológica dão e podem dar?

¹⁰⁴ As outras revoltas contra Roma confirmam esse fato.

¹⁰⁵ Um bom estímulo para início de discussão desse assunto encontramos G. BRAKEMEIR, *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*, p. 32-34.

¹⁰⁶ As multidões reunidas em torno de Jesus; as autoridades judaicas preocupadas com ELE; pessoas famintas; a maneira como Jesus olhava as multidões (cf. Mt 9.35-36); as perguntas feitas a Jesus referente ao tributo; os discípulos perguntando pelo consentimento de Jesus para agir contra os samaritanos; o pedido de ou para dois discípulos para poderem sentar um à direita e outro à esquerda de Jesus no seu reino; Pedro desembainhando a espada para defender Jesus e por fim, a prisão de Jesus, o processo parcial contra ele e finalmente sua condenação como bandido e crucificado entre bandidos, etc., são indícios de um quadro sócio-político e religioso semelhante ao tempo de Herodes - o Grande e de outros momentos históricos na Palestina judaica do século I a.C. até o século II d.C. e de múltiplas situações em nossos próprios dias.

¹⁰⁷ Mesmo que se tem evidenciado algum tipo de titulação messiânica para Jesus, nossos autores advertem com razão quanto a aplicação fácil destes títulos; cf. Horsley *BANDIDOS...*, p. 89-91.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Rubem. *Filosofia Da Ciência. Introdução ao jogo e a suas regras*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 223 p.
- BAYER, Oswald. *Viver pela Fé. Justificação e Santificação*. São Leopoldo: Editora Sinodal & IEPG, 1997. 84 p.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *O Ser Humano Em Busca De Identidade. Contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo / São Paulo: Editora Sinodal & Paulus, 2002. 220 p.
- . *Reino de Deus e Esperança Apocalíptica*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1984. 152 p.
- BOCKMÜHL, Klaus. *Der Dienst der Theologie*. In: Theologie und Dienst. Flugblatt. Giessen / Basel: Brunnen Verlag, 1976. 8 p.
- CROATTO, J. Severino. *Apocalíptica e esperança dos oprimidos (Contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico)*. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, v. 7/3. Milton Schwantes (coord.). Petrópolis / São Paulo / São Leopoldo: Vozes & Imprensa Metodista & Editora Sinodal. 1990, p. 8-21.
- CROSSAN, John Dominic. *O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu no Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1994. 544 p.
- DALMAN, Gustaf. *Die Worte Jesu*. Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1930. 410 p.
- DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*, v. 2. São Leopoldo / Petrópolis: Vozes & Editora Sinodal, 1997. 535 p.
- ECKSTEIN, Hans-Joachim. *Jesus Christus - Gott wird Mensch. Konsequenzen für unser Menschenbild*. In: Theologische Beiträge. Klaus Haacker et al. (eds.). Wuppertal: Brockhaus. 2003/5, p. 270-278.
- FOERSTER, Wemer. *Neutesatamentliche Zeitgeschichte*. Hamburg: Furchel-Verlag, 1968. 374 p.
- GOPPELT, Leonhard. *Theologie des Neuen Testaments*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1983. 669 p.
- HENGEL, Martin. *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus*. In: Theologische Beiträge. Klaus Haacker et al. (eds.). Wuppertal: Brockhaus. 2003/1, p. 18-33.
- HORSLEY, Richard A. – HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995. 226p.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no Tempo de Jesus. Pesquisas de História Econômico-Social no Período Neotestamentário*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. 512 p.
- . *Neutestamentliche Theologie. Die Verkündigung Jesu*, v.1. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973. 313 p.
- LOHFINK, Gerhard. *Como Jesus Queria as Comunidades? A dimensão social da fé cristã*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987. 256 p.
- PAUL, André. *O Judaísmo Tardio. História Política*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. 278 p.
- RICHARD, Pablo. *APOCALIPSE. Reconstrução da Esperança*. Petrópolis: Vozes, 1996. 293 p.
- RIESNER, Rainer. *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul siebeck), 1981. 614 p.
- SCARDELAI, Donizete. *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus. Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998. 374 p.
- SCHLATTER, Adolf. *Der Evangelist Matthäus. Seine sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*. Stuttgart: Valwer Verlag, 1963. 815 p.
- SCHLESINGER, Hugo. *Pequeno Vocabulário do Judaísmo*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987. 286 p.
- STRACK, Hermann L. BILLERBECK, Paul. *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur Neutestamentlichen Theologie und Archäologie. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, v. 4/1. 7. Ed. Munchen: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1978. 610 p.
- STUHLMACHER, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Grundlegung von Jesus zu Paulus*, v. 1. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. 419 p.

STUMPF, Albrecht. *Zῆλος* (e cognatos). In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, v. 2. Gerhard Kittel (ed.). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1967, p. 879-890.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia da Cristandade*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987. 211 p.

_____. *Sociologia do Movimento de Jesus*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1997, 187 p.

VOLKMANN, Martin. *Jesus e o Templo. Uma Leitura Sociológica de Mc 11.15-19*. São Leopoldo / São Paulo: Editora Sinodal & Edições Paulinas, 1992. 170 p.

DEUS E O DIABO NA TERRA DE SANTA CRUZ: A MATRIZ DA RELIGIOSIDADE POPULAR BRASILEIRA E SUA RELAÇÃO INTIMISTA COM O SAGRADO

Edwin Jonas Pinto Fickel

INTRODUÇÃO

*“Mas cá onde mais se alarga, ali tereis
Parte também, co’o pau vermelho nota;
De santa Cruz o nome lhe poreis”.*

(CAMÕES, p.128)

Desde de suas origens, a religiosidade brasileira constituiu-se de um imbricado de influências culturais e religiosas. Limitamos o assunto proposto a uma análise dos fatores constituintes da sociedade¹ brasileira em sua matriz e sua relação direta com a problemática em torno das raízes históricas, sociais e culturais que determinaram a religiosidade popular brasileira em sua relação direta de apropriação do sagrado.

Ao ocuparmo-nos com essa temática empregamos como literatura primária, para a análise sociológica, “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre e “Raízes do Brasil” de Sérgio Buarque de Holanda. A dialética presente entre a casa grande e a senzala determinou, em torno do patriarcalismo, o desabrochar do Brasil como nação alicerçada no familismo político, no parasitismo e na exploração², ao tratarmos dos fatores referentes ao sincretismo, tomamos como base a obra de Laura de Mello e Souza³.

¹ Aqui cabem duas asserções: Na primeira assevera-se que a sociedade é fruto humano, na segunda o homem é produto dessa mesma sociedade em uma relação recíproca. Segundo Berger, tal expressão reflete o caráter eminentemente dialético da sociedade. Peter L. BERGER. *O Dossel Sagrado, elementos para uma teoria sociológica da religião*. p. 16.

² Gilberto FREYRE. *Casa Grande & Senzala*. pp. 92-93.

³ Laura de Mello e SOUZA. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1986.